

EDIPO SIN COMPLEJOS: LA LEY EN CRISIS BAJO LOS EFECTOS DEL CAPITALISMO

Sonia Arribas

*Investigadora I3P
Instituto de Filosofía (CSIC)*

ABSTRACT: *Lacan's reading of the Freudian Oedipal myth amounts to its historization and demythologization: it is an illustration of the discourse of the master –an effect of language and the fundamental principle of subjectivation. This article argues that the condition of possibility of this historization stems from the historical crisis of the Oedipus complex as the ideological discourse that was characteristic of the liberal stage of capitalism. In Seminar XVII Lacan establishes a dialectics between the discourse of the master and the logic of capitalism that can be translated as a conceptualization of that crisis, and also, and in a parallel way, as the most accurate articulation of the emergence of psychoanalysis as a historical practice.*

KEY WORDS: *Oedipus, master's discourse, crisis, capitalism, Freud, Lacan.*

La lectura que realiza Lacan del mito del Edipo freudiano en cualquiera de sus tres versiones más importantes (*La Interpretación de los sueños, Tótem y tabú y Moisés y la religión monoteísta*) significa, por encima de todo, la historización y desmitologización de esta narrativa con el objetivo de convertirla en la ejemplificación por antonomasia del discurso del amo o de la metáfora paterna en tanto que efecto del lenguaje y principio fundamental de la subjetivación. Ahora bien, la condición de posibilidad de esta historización proviene en primer término de la constatación empírica de una crisis, también histórica, del complejo del Edipo en cuanto discurso social y político: el Edipo representa, en el psicoanálisis freudiano, a un sujeto burgués socializado por medio de la culpa y la distancia crítica respecto a lo social, pero sólo y paradójicamente

RESUMEN: La lectura lacaniana del Edipo freudiano equivale a la historización y desmitologización del mito con el objetivo de convertirlo en la ejemplificación del discurso del amo en tanto que efecto del lenguaje y principio fundamental de la subjetivación. Este artículo argumenta que la condición de posibilidad de esta historización proviene de la crisis histórica del complejo del Edipo en cuanto que el discurso ideológico característico de la etapa liberal del capitalismo. La dialéctica que establece Lacan en el *Seminario XVII* entre el discurso del amo y la lógica del capitalismo puede traducirse como conceptualización de esa crisis y también, y de manera paralela, como la más fina articulación de la emergencia del psicoanálisis como práctica histórica.

PALABRAS CLAVE: Edipo, discurso del amo, crisis, capitalismo, Freud, Lacan.

Puede que eso fuera válido en otros tiempos. Las familias defendían su propiedad unas de otras. ¿Dónde existe hoy en día esa forma de propiedad? El padre tenía toda la experiencia pues sólo él decidía. Hoy no hace más que recibir heridas y no tiene, por tanto, sino cicatrices, que los más jóvenes también tienen.

B. Brecht

en el instante en que este complejo estructurador de la subjetividad empieza a entrar en quiebra.

La crisis histórica del complejo del Edipo ha sido analizada por varios autores en la tradición de la teoría crítica como fruto de la descomposición y desintegración del orden simbólico o ideología liberal característicos de cierta etapa del capitalismo de finales del siglo XIX. La pregunta que se plantea este artículo es de qué manera articular la dialéctica entre esa quiebra de la ideología liberal y la crisis del complejo de Edipo como condición de posibilidad de la emergencia de la práctica del psicoanálisis en tanto que fenómeno histórico. La respuesta más afinada, más allá de las interpretaciones de la teoría crítica (Adorno y Horkheimer) y posteriormente de Žizek está esbozada, aunque sin

desarrollar por completo, por el propio Lacan cuando articula una relación dialéctica de los cuatro discursos (amo, universidad, histérica y analista) en el *Seminario XVII*.

1. ÉRASE UNA VEZ... EDIPO

El mito de Edipo, tal y como es articulado en el psicoanálisis, no es una historia unívoca, sino una narrativa que Freud mismo va desarrollando paulatinamente en varias etapas, como sucesivas variaciones sobre un mismo tema –que aparece bajo el nombre de Edipo o con otros–. La primera interpretación freudiana de la tragedia de Sófocles figura así en *La Interpretación de los sueños* (1900):

Si el destino de Edipo nos conmueve es porque habría podido ser el nuestro y porque el oráculo ha suspendido igual maldición sobre nuestras cabezas antes que nacióramos. Quizá nos estaba reservado a todos dirigir hacia nuestra madre nuestro primer impulso sexual y hacia nuestro padre el primer sentimiento de odio y el primer deseo destructor. Nuestros sueños testimonian de ello. El rey Edipo, que ha matado a su padre y tomado a su madre en matrimonio, no es sino la realización de nuestros deseos infantiles. Pero, más dichosos que él, nos ha sido posible, en épocas posteriores a la infancia, y en tanto en cuanto no hemos contraído una psiconeurosis, desviar de nuestra madre nuestros impulsos sexuales y olvidar los celos que el padre nos inspiró. [...] Mientras que el poeta extrae a la luz [...] la culpa de Edipo, nos obliga a una introspección en la que descubrimos que aquellos impulsos infantiles existen todavía en nosotros, aunque reprimidos. [...] Como Edipo, vivimos en la ignorancia de aquellos deseos inmorales que la Naturaleza nos ha impuesto, y al descubrirlos quisiéramos apartar la vista de nuestra infancia (Freud, 1997, 507-8).

En el segundo apartado entraré de lleno en la interpretación freudiana de este mito (de la mano de Lacan); de momento basta la transcripción. La siguiente variante del tema es la que aparece de *Tótem y tabú*. En este caso Freud está tratando de investigar la función psíquica del tabú como principio regulador y normativo, también constituyente, del orden social, de las normas que rigen colectivamente. Entre ambas versiones se da una diferencia importante, aunque bastante sutil: si el mito de Edipo de la *Interpretación de los sueños* ejemplifica, en tanto que complejo,

la intervención del padre como obstáculo frente al objeto incestuoso (la madre), por tanto en tanto que esa instancia que da pie a la ilusión de que su asesinato nos permitiría hipotéticamente el acceso total al goce, en esta segunda versión, el padre/rey resulta que es efectivamente, de hecho, aniquilado por sus hijos, de tal forma que, una vez muerto –y mediante su posterior encarnación en el animal tabú– se instaura en un segundo momento en tanto que prohibición simbólica, en tanto que ley. Así se desenvuelve la genealogía de la horda primitiva, la que se establece, en el psicoanálisis freudiano, como raíz fundamental o primigenia de las distintas sociedades históricas:

La organización más primitiva que conocemos, y que subsiste aún en ciertas tribus, consiste en asociaciones de hombres que gozan de iguales derechos [...] Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. [...] [E]l violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban de parte de su fuerza. [...] [L]a horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban. [...] A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de la culpabilidad [...] y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que había poseído en vida (Freud, 2001a, 1837-9).

Freud prosigue explicando cómo el animal totémico encarna a esa figura del padre muerto, a su vez fuente del odio, remordimiento y también poderío, y en torno al que se articulan las ambivalentes pasiones de la horda fraternal. Y acompañando al nacimiento del animal totémico (o símbolo del padre) se distingue otro tabú fundamental: el del incesto. Es decir, junto a la ley instaurada retroactivamente por la eficacia simbólica del padre muerto, los hijos instituyen simultáneamente la prohibición de mantener relaciones sexuales con las mujeres de la misma horda:

La necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide. Los hermanos, asociados para suprimir al padre, tenían

que convertirse en rivales al tratarse de la posesión de las mujeres. Cada uno hubiera querido tenerlas todas para sí, a ejemplo del padre, y la lucha general que de ello hubiese resultado habría traído consigo el naufragio de la nueva organización. En ella no existía ya ningún individuo superior a los demás por su poderío que hubiese podido asumir con éxito el papel de padre. Así, pues, si los hermanos querían vivir juntos, no tenían otra solución que instituir –después de haber dominado quizá grandes discordias– la prohibición del incesto, con la cual renunciaban todos a la posesión de las mujeres deseadas, móvil principal del parricidio (Freud, 2001a, 1839).

Si en el complejo de Edipo, en tanto que estructura de la subjetividad del neurótico, el asesinato del padre es un deseo inconsciente, pero no realizado, en el pasaje del estado de naturaleza a la cultura o al estado político/social dibujado en *Tótem y tabú*, el asesinato del padre tiene que tener lugar como hecho real efectivo y fundante de la humanidad (ejemplificada en el mito como un grupo de hermanos). El asesinato del padre se constituye, en esta segunda versión, como la fuente de la prohibición simbólica por la cual la humanidad se define como tal, como el trágico hecho que siempre tuvo que haber tenido lugar para hablar propiamente de cultura (Žizek, 1999, 315).

La tercera variante del mito del Edipo lleva más lejos la cuestión del asesinato del padre. En *Moisés y la religión monoteísta* Freud mantiene que el egipcio Moisés fue el introductor del monoteísmo como orden simbólico unificador de la nación judía. Su autoridad encarna la instauración de un orden simbólico único, una deidad espiritual, omnipotente y universal, en contraposición a la previa multiplicidad de órdenes, propios del panteísmo y la superstición. A diferencia de *Tótem y tabú*, el padre que en este relato es asesinado no es el padre anterior a la fundación de lo social, sino esa misma figura simbólica, Moisés, que establece el decálogo, la ley, y que instituye al pueblo judío como elegido. La memoria de su asesinato es conservada por la casta sacerdotal:

Pero la religión de Moisés no pereció sin dejar rastros, sino que se conservó de ella una especie de recuerdo, oscuro y deformado, quizá apoyado, entre algunos miembros de la casta sacerdotal, por antiguas crónicas escritas. Y fue esta tradición de un pasado grandioso la que siguió actuando desde el fondo, la que adquirió cada vez mayor dominio so-

bre los espíritus y la que por fin logró convertir al dios Jahve en el Dios de Moisés, despertando a nueva vida la religión mosaica, instituida largos siglos atrás y luego abandonada (Freud, 2003, 3316).

El proceso por el que reemerge la religión monoteísta, habiendo atravesado un período de latencia, es interpretado por Freud, y este punto es crucial, en tanto que repetición de ese hecho trágico por el que la horda fraternal asesina al padre, tal y como es descrito en *Tótem y tabú*. En efecto, la peculiaridad de la célebre interpretación de Freud es que afirma que Moisés introdujo en su tiempo la idea de un Dios único, pero que esa idea ya figuraba en el inconsciente de la humanidad en tanto que figura del protopadre de la horda primitiva. Lo que Moisés vuelve a traer, y luego vuelve a desaparecer con su asesinato, para luego, de nuevo, volver a reaparecer vía los profetas y la memoria de la casta sacerdotal, es, por consiguiente, nada más y nada menos que un ejemplo histórico del "retorno de lo reprimido": la adoración de un solo Dios, la posibilidad de una sola autoridad, finalmente convertida ella misma en la fuente de la transición de la naturaleza a la cultura.

Según Lacan, es posible poner a prueba o analizar el contenido manifiesto de estas tres variantes entrelazadas entre sí como si se tratara de un sueño, el de Freud. El fruto es un contenido latente que encarna ya no un mito, ni siquiera una historia, tampoco una genealogía, sino una estructura esencialmente política.

2. DEL MITO AL DISCURSO... VÍA LA REPETICIÓN —Y SIN ORIGEN

Los capítulos 7, 8 y 9 del seminario en el que por primera vez plantea Lacan los cuatro discursos (amo, histérica, analista y universidad), *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Lacan, 1992a), están destinados a pasar revista y realizar una revisión crítica de los textos de Freud dedicados respectivamente al tema del mito de Edipo y al de Moisés y el origen del monoteísmo (el cual, como ya hemos empezado a apuntar, es una variación del tema del Edipo). En este seminario Lacan se separa aún más del estructuralismo de Saussure, anteriormente referencia indispensable del giro lingüístico de su práctica, estableciendo que el lenguaje no ha de considerarse en

primer término como un conjunto de enunciados sobre el mundo (según el modelo típicamente representacional), tampoco como un sistema de estructuración del mismo (de acuerdo con los planteamientos estructuralistas), sino por encima de todo como la plasmación discursiva de relaciones sociales en las que están inscritas inevitablemente actos subjetivos. Éste es, en efecto, el significado del muy peculiar estructuralismo lacaniano y de su más importante implicación, su notoria definición del sujeto: relaciones entre significantes formadas en un entramado en red y en las cuales un significante representa a un su sujeto ante otro significante. El significante, en tanto que parte del lenguaje, aparece como un signo que ni se refiere a un objeto, ni tampoco al rastro de un objeto, sino a otro signo.

Ya en el seminario del año anterior, *De un otro al Otro*, había anticipado Lacan la idea de un campo de significantes S_2 en tanto que una red de saber en la que interviene el significante amo o S_1 y cuyo resultado es el surgimiento del sujeto barrado o $\$$, acerca del que se habla, así como la pérdida del objeto a :

$$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$$

Siendo el objeto a la traducción estructural de la pulsión (*Trieb*) de muerte freudiana, esa tendencia de lo animado a volver a lo inanimado. En manos de Lacan, la pulsión de muerte es interpretada, ya en términos puramente discursivos, como la intervención de un saber lastrado o asediado por el significante y cuyo fruto es, de nuevo en los específicos términos lacanianos, el goce. Consiste en lo que no puede ser representado por la articulación significativa, algo que queda perdido en la cadena del lenguaje.

Los cuatro elementos del discurso (S_1 , S_2 , a , $\$$ –en este orden) giran en torno a cuatro puntos de referencia, que señalan a su vez el lugar desde el que se establece la relación dominante (o agencia) con respecto al otro hacia al que se dirige lo dicho, así como el lugar de la verdad con respecto al que ocupa la producción. Es decir, son relaciones estables que marcan simultáneamente la posición en la que el discurso se inscribe y tiene lugar (agente), el lugar hacia el que se dirige el discurso (otro), el efecto de la acción discursiva (producción) y la fuerza o motivación desde la que se emite el discurso (verdad),

la cual siempre está disociada de los efectos de lo dicho, de la producción:

$$\frac{\text{agente}}{\text{verdad}} \rightarrow \frac{\text{otro}}{\text{producción}}$$

Pero lo que conviene hacer resaltar, más allá de esta traducción discursivo-lingüística, es que en el *Seminario XVII* Lacan ponga asimismo en relación esta pulsión de muerte con la lógica de la repetición de los significantes. La repetición lacaniana de los significantes no puede ser sino la traducción post-estructuralista de la oscura repetición freudiana: el hecho de que el significante S_1 (que Lacan también denomina el "rasgo unario") se vaya a repetir ante S_2 y el que de esta relación surja el sujeto emparentado con cierta pérdida de goce. O para expresarlo según el modelo de la estructura discursiva, el que el significante se articule representando a un sujeto ante otro significante. O, de nuevo con otras palabras, el que se dé una repetición inaugural del significante, de la que se desprende un goce u objeto perdido (a) cuya función es precisamente la de emerger en el lugar de esa pérdida introducida por la repetición. La definición de los términos es siempre y necesariamente circular.

Lo que se repite, según la reveladora tesis de Lacan, no puede estar más que en posición de pérdida con respecto a lo que es repetido. De ahí que la pulsión de muerte aparezca simplemente no como una entidad positiva, perfectamente representable en la cadena significativa, sino más bien como cierta mengua de goce –y especialmente como esa base a partir de la cual se habrán de derivar, e interpretar, todos los estudios del masoquismo desarrollados por Freud-. Y lo que es más importante: con el descubrimiento de la repetición inaugural Freud finalmente se empezaría a situar en el más allá del principio del placer. A partir de ese momento, la ley general en la que el psicoanálisis se empezaría a mover –la ley del más allá del placer– no podría ser sino la de que todo aquello con que nos enfrentaríamos al explorar el inconsciente estaría irremediable, y esencialmente, determinado por la repetición. La repetición sería, a partir de ese instante, la zona que definiría la práctica y la razón de ser del psicoanálisis.

Pero el *Seminario XVII* está lleno de descubrimientos. Lo particularmente novedoso es que esta estructura lingüis-

tica fundamental –y aquí entronca Lacan con su anterior influencia kojéviana– se constituya asimismo como la formulación básica del discurso del amo en tanto que aquella relación social y política más recurrida en el transcurso de la historia –y que Lacan hace retrotraer, sin demasiadas complicaciones historicistas, hasta la *Política* de Aristóteles–. Según esta función político-discursiva, que Lacan toma prestada en su formulación teórica de los célebres pasajes en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel sobre la dialéctica entre el amo y el esclavo, el amo (o significativo amo) da órdenes a un esclavo (o significantes en red) que las obedece sin más ni más porque, por un lado, sabe cómo llevar a cabo una técnica artesana (que ha aprendido) y porque, por otro, se somete sin remedio a la ejecución de la tarea encomendada. Pues bien, la apropiación lacaniana de la célebre dialéctica consiste en el establecimiento de una estructura discursiva que sostiene al mismo tiempo y de manera simultánea una relación social de poder (o política), por un lado, y otra, por otro, en la que lo que está en juego es el reparto de saber. Esto es, en los términos lingüísticos paralelos, propios del psicoanálisis lacaniano, el trabajo del esclavo se supone de la misma índole o naturaleza que el trabajo del inconsciente en la medida en que constituye en sí mismo un inconsciente no revelado. Y, por su parte, la orden del amo es del mismo orden que la del significativo que instaure la relación social de inscripción de un sujeto en el orden simbólico.

La estructura del discurso es dialéctica en el sentido de que del esclavo se presupone que maneja un saber de naturaleza práctica que se pone al servicio de la figura del amo, y que consiste por encima de todo, y aquí se observa inmediatamente el giro dialéctico, en un saber de aquello que el amo quiere. Del amo se afirma por su parte que no sabe nada, que tampoco posee destreza práctica, pero que logra que la relación de poder o dominación se instaure y mantenga, esto es, que el esclavo trabaje. En Lacan la relación dialéctica equivale al funcionamiento de los mecanismos inconscientes en la medida en que está partiendo de la base de un sujeto que está siendo sometido a una serie de significantes amo bajo los que está parcialmente representado y que le son desconocidos (excepto, claro está, si inicia un análisis) y a los que sólo se puede tener acceso mediante el trabajo de asociación de significantes, como si su trabajo inconsciente se llegase a expresar, aunque sólo sea a trompicones, mediante una cadena de pensamiento.

Lo que nos retrotrae de nuevo, y circularmente, a la estructura fundamental de la que partíamos: el trabajo –el saber inconsciente que trabaja– depende, lo sepa o no el que habla, del rasgo unario y de la articulación significativa. Con ello, Lacan no hace sino reformular la afirmación de Freud de que el sujeto no sabe quién lo dice, de que el sujeto del discurso no se sabe en tanto que sujeto que sostiene ese discurso. Esto es debido a que el sujeto está representado por el rasgo unario, pero en tanto que repetición. Por lo que al tiempo que está representado, también deja de estarlo en la medida en que siempre y necesariamente hay algo que permanece oculto en relación con el significativo.

El carácter eminentemente político del discurso del amo se pone de manifiesto claramente en la afirmación de Lacan según la cual en nuestro tiempo el discurso del amo se ha puesto en crisis del mismo modo en que, tal y como lo demuestra la práctica analítica, la ley se pone continuamente en cuestión, y de una manera radical, en tanto que síntoma. Lo que entra en crisis, en el primer esquema arriba dibujado, es el S_1 del enunciado. Con la puesta en crisis del significativo amo se revela nitidamente la ilusión –que no deja de ser eficaz en el inconsciente por el hecho de ser ilusoria– del imperativo puro de un yo transcendental que tiene la capacidad de dominar política y socialmente porque es supuestamente idéntico a sí mismo. Sobre esta cuestión de la puesta en crisis del S_1 volveré en el siguiente apartado.

Pero hemos de dar paso más para entroncar de nuevo con el mito del Edipo convertido, con Lacan, en discurso estructurador de cierta forma de vínculo social y de subjetivación. El discurso del amo es el establecimiento de la ley, y la ley, tal y como logró articular Freud en sus escritos, es la forma de prohibición del goce fálico en tanto que complejo de Edipo. Ése fue su gran descubrimiento, el que adquirió principalmente, como Lacan recalca mil veces a lo largo de su obra, por medio de su escucha a la histérica. La histérica pone de relieve que ese S_1 del discurso del amo está inmediatamente conectado con el goce, esto es, con un resto –y que, por lo tanto, nunca es idéntico a sí mismo–. Más aún, la histérica pone de relieve que el sujeto, en sí mismo, es histórico. La histeria no es si no la alienación del sujeto por el significativo, su división esencial por el discurso. A juicio de Lacan, lo particular (y políticamente interesante) de la histérica es que se hace solidaria con la función del amo desenmas-

carándola y haciendo ver lo que hay de amo, lo que hay de poder, en el S_1 . Así, en efecto, operan tanto la función del padre idealizado (al que se adora tanto como se odia) como la paralela operación histérica de castración. *Éste es el significado último del mito del Edipo freudiano: la reunión mítica del saber de la histérica en tanto que, por una parte, castración del padre idealizado y, por otra, privación, asunción por parte del sujeto del goce de ser privado.*

Ahora bien, Lacan ve un problema fundamental en la articulación freudiana sucintamente expuesta más arriba: mediante el recurso al mito en cualquiera de sus tres variantes lo que hace Freud es intentar disimular que en el discurso del amo –y tal y como de por sí muestra el discurso de la histérica– el padre está castrado desde el mismo origen, es decir, lo que intenta obcecadamente es ocultar que no hay un lugar previo a la castración. Como vimos anteriormente, Freud despliega en *Tótem y tabú* una narrativa del asesinato del padre original que se desenvuelve hasta concluir con el establecimiento de cierto orden (legal) como aquél el que se dan las precisas condiciones para que sus miembros se puedan atribuir el amor por el padre muerto. Pues bien, Lacan es contundente con respecto a esta formulación freudiana, en forma de mito, y a ella le contrapone el discurso de la histérica sin más. Este discurso, asegura Lacan, sin recurso alguno a lo mitológico, habría sido mucho mejor guía que el mito del complejo del Edipo.

El discurso de la histérica supone la elevación de la posición del sujeto al lugar dominante. Su división –el *vel* del que tantas veces habla Lacan– significa que allí donde la histérica piensa, allí justamente no se reconoce ni es. La división del sujeto encarnada por la histérica significa ante todo que el sujeto está situado, por decirlo así, en dos lugares. Allí donde la histérica es significa para ella, esencialmente, el extravío del inconsciente:

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$$

El esquema del discurso de la histérica supone un pequeño giro a la derecha, con respecto a los puntos estables de referencia, de los cuatro elementos integrantes de todo discurso, de manera que el sujeto dividido aparece ahora en la posición dominante.

El primer mito de Freud, el que está basado en la obra de Sófocles, sostiene Lacan en polémica contra su maestro, expresa a primera vista un contenido manifiesto que, como tal, hay que poderse poner a prueba. Según Freud, lo que revela la obra de Sófocles es un eslabón causal según el cual al asesinato del padre le sigue la relación con la madre –es decir, al asesinato del padre le sigue el goce de la madre (este goce lo entiende Freud en sentido objetivo y subjetivo, se goza de la madre y la madre goza)–. Pero Edipo no sabe que éste es su destino; por eso es Edipo la figura emblemática del inconsciente. De acuerdo con la novedosa interpretación de Lacan, lo que el mito revela es ni más ni menos el inconsciente como sustantivo, esto es, el inconsciente como representante reprimido de la representación.

Si además se relaciona el complejo Edipo con la historia del asesinato de la horda primitiva tenemos más pistas sobre el funcionamiento estructural del inconsciente. De nuevo, en el relato que aparece en *Tótem y tabú* los hijos matan al padre para luego descubrir que eran en efecto hermanos, es decir, que lo que se puede dar entre ellos, a partir de ese terrible suceso, es sólo el lazo de la fraternidad. En la lectura estructuralista de Lacan, cuando el mito se pone a prueba, lo que se desvela acto seguido son sus contradicciones internas. Por ejemplo, Lacan critica contundentemente esa misma idea de la fraternidad mostrando sin reparos que la condición de posibilidad de la unión fraternal es una buena dosis de segregación: es imposible concebir una unión sin que se produzca en primer término una separación con respecto a un resto. En segundo lugar porque, tal y como relata la historia, los hermanos deciden que no tendrán relaciones con las madres (pues hay más de una, y el padre las posee a todas). La pregunta que Lacan alza ante el desarrollo de este episodio es sencilla: ¿no les resultaría mucho más simple hacer un mero intercambio entre ellos para así poder tener relaciones con la madre de los demás?

Por otro lado, si ya finalmente enlazamos con *Moisés y la religión monoteísta*, lo que según Lacan ha de quedar claro es que es necesario que el padre haya sido asesinado para que retorne de manera mítica a través de los profetas. En términos psicoanalíticos, este retorno significa que la única manera de acceso a esa prohibición es por vía de la represión. De manera que si la tesis sobre el retorno de lo reprimido se expresa en los términos post-estructuralistas

de Lacan, vemos que lo que llega a descubrir el discurso del amo es que, en efecto, no hay relación sexual. Esto es, para decirlo de nuevo en los términos míticos, ya abandonados: o bien el padre posee todas las mujeres, o bien (tal y como también aparece en el libro *Oseas* de la Biblia) se cree que el pueblo elegido estuvo una vez sumergido en relaciones sexuales sin fin –ese fantástico lugar en el que todas las mujeres eran prostitutas–. Ambos fantasmas son los típicos de la falta de relación sexual.

¿Qué significa efectivamente esta traducción del mito freudiano a un discurso psicoanalítico basado en la estructura discursiva? Lacan ha invertido la narrativa freudiana según la cual la relación con la madre (clave del goce, del objeto supremo del incesto) se explica gracias al asesinato del padre. Él considera, como acabamos de ver, que la prohibición del goce se edifica al revés, es decir, a partir del asesinato del padre. El asesinato del padre es la condición en sí misma del goce y no a la inversa: si Layo no desapareciese en primer lugar, no habría ni siquiera la posibilidad de tal goce. *Tótem* y *tabú* produce una equivalencia entre el padre muerto y el goce como tal: el padre muerto tiene la salvaguarda del goce, de ahí parte su prohibición. En Lacan el padre muerto en tanto que goce es el signo del imposible mismo: lo real en tanto que imposible. Y lo real ha de entenderse, en el último Lacan, no como un tope contra el que lo simbólico (la ley) choca, sino como el tope lógico que de lo simbólico (la ley) se enuncia como imposible. El padre asesinado es el padre de lo real, de lo imposible, aquél que, en términos míticos, gozaba de todas las mujeres.

El mito ejemplifica en términos discursivos la castración como el principio del signifiante amo: el goce que le llega al Otro y que sólo se obtiene insistiendo hasta producir la pérdida por la que toma cuerpo el plus de goce. El mito del asesinato del padre no es sino la plasmación en imágenes del discurso del amo. Lo que el énfasis lacaniano logra al retrotraer el mito a la estructura de la repetición fundante en el discurso del amo es establecer que si todo acto está siempre en un contexto signifiante, no hay ningún acto (un asesinato) al principio. No hay origen. El mito enunciado por Freud no puede, por lo tanto, tener otro sentido que el de constituirse como un enunciado de lo imposible. Hay que verlo, por lo tanto, como si se tratase de una matriz articuladora de una ontología que reza que no puede haber un acto fuera de un campo completamente articulado como es el de la ley. No hay más acto que el acto que se

refiere a los efectos de la articulación signifiante. El padre real, representado en el mito por medio de un padre de la horda imaginario, no es más que un efecto del lenguaje.

3. MÁS ALLÁ DEL COMPLEJO DE EDIPO

Las anteriores reflexiones de Lacan se pueden también relacionar con una formulación muy reveladora que aparece en el *Seminario 7: La ética del psicoanálisis* según la cual Edipo se concibe como la única figura (límite) que carece del complejo de Edipo. Huyendo de cierta sospecha y evitando la posibilidad de un crimen, Edipo comete un crimen, sin saber que ése al que ha asesinado es su padre. Su tragedia consiste en que tampoco sabe que su felicidad conyugal se basa en una relación sexual mantenida con su madre. ¿Qué ejemplifica este mito?

Según Lacan, el problema de Edipo, el porqué del destino de su tragedia, es que su trayectoria es trazada como la narrativa de alguien que aspira a saber más sobre su propio deseo. Lo que la trágica figura de Edipo revela es que quien avanza por esta zona en la que ya no funciona el “servicio de los bienes” –así denomina Lacan el orden simbólico de los intercambios de mercancías y favores–, y se deja llevar más bien por el deseo de saber sobre uno mismo, está destinado a transcurrir por el mundo solo y traicionado. ¿Por qué la soledad y la traición? Porque Edipo encarna –y aquí podemos empezar a vislumbrar la conexión con el *Seminario XVII*– la verdadera muerte, la muerte de la pulsión (o la pulsión de muerte), aquélla en la el propio ser de uno está tachado, aquélla por medio de la que, y de manera paradójica, uno es *esencialmente*, y sin que esto signifique la adaptación plena al mundo, sino todo lo contrario. La maldición de Edipo “es una maldición consentida de esa verdadera subsistencia que es la del ser humano, subsistencia en la sustracción de él mismo al orden del mundo” (Lacan, 1992a, 365). En los términos establecidos posteriormente en el *Seminario XVII*, los expuestos en nuestro anterior apartado, Edipo encarna la pulsión de muerte, la que va más allá del principio del placer, la que ya no está al servicio del intercambio de los bienes o la ley.

Ahora bien, lo que la dialéctica de Lacan intenta poner de relieve es que el propio Edipo no padece del complejo por el que le conocemos porque, para tenerlo, para sufrir del com-

plejo, es necesario en primer lugar que el Edipo como tal haya empezado a declinar. Y el Edipo empieza a declinar, según apuntó Freud, cuando empieza a producirse en la economía libidinal el superyó. O habría que decir más bien, invirtiendo la fórmula, el superyó edípico nace cuando declina el Edipo. En esto consiste, en el nacimiento del superyó como instancia culpabilizadora, el que el sujeto lo haya, en efecto, incorporado en sí mismo. Edipo es la encarnación de la figura que no ha incorporado todavía la instancia del superyó. Edipo es esa figura (mítica) que todavía no tiene superyó.

La estructura de la articulación del complejo de Edipo, según Lacan, proviene precisamente de su declive y de la concomitante formación del superyó. El niño experimenta la privación, y a partir de ese instante, instaura el duelo del padre imaginario (un padre que fuese verdaderamente alguien, diría Lacan, idéntico consigo mismo). La estructura del Edipo está instaurada en el sujeto en el instante en que un padre imaginario (que puede llegar a plasmarse también como Dios) se alza como esa instancia a la que dirigir el reproche continuo e incluso el odio ante la constatación de la privación. Por eso se permite Lacan la afirmación de que Edipo no tiene el complejo de Edipo: porque en su biografía el padre no está instaurado subjetivamente (o sólo lo está en el final). En efecto, cuando el padre sí está instaurado subjetivamente –y en Lacan esto ocurre en tanto que Nombre-del-Padre– el duelo del Edipo se manifiesta en tanto que realidad psíquica del superyó. El superyó es esa culpa por la cual el sujeto se vincula con un padre imaginario hacia el que siente, de una forma ambivalente, amor u odio. De ahí la continua queja del neurótico, del hecho de que el padre, sostén de lo simbólico, siempre tenga algún defecto y nunca está a la altura del imaginario.

La figura del héroe, de Edipo, se sitúa antes de que esto acontezca, antes de que, por decirlo así, la ley se haya interiorizado en el sujeto. Su tragedia consiste en que desde el principio de sus andaduras se encuentra de lleno en el mundo de lo simbólico, de la falta constitutiva de la ley –y sin embargo no lo sabe. Su camino es un camino de iniciación hacia ese saber (que lo es también sobre su deseo), pero sin la mediación de la culpa. Así, en una conversación con Creón frente a los atenienses, Edipo muestra con elocuencia cómo la idea misma de que él pudiera ser responsable, por lo tanto culpable de los actos cometidos (el asesinato de su padre y la relación sexual con su madre) es casi irrisoria y está totalmente fuera de

lugar: ¿a quién se le ocurriría pensar –se defiende ante las acusaciones– cuando uno se encuentra a un extraño por el camino, que ése es su padre? ¿Quién se podría imaginar –pregunta en ridículo– cuando alguien se va acostar con una mujer, que esa mujer es su madre? Edipo no siente culpabilidad, su subjetividad no ha interiorizado la ley. De él se puede afirmar que ni es culpable ni inocente. Edipo es la encarnación de ese resto material que queda fuera de la ley simbólica (Zizek, 1996, 145).

La ley (moderna) está interiorizada subjetivamente, por el contrario, sólo en la medida en que de ella se vislumbra que, históricamente, ha entrado en crisis. Crisis de la ley y complejo de Edipo vienen a decir lo mismo. ¿Qué significa en términos prácticos que la ley haya entrado en crisis? En el neurótico, en el que sí padece del complejo de Edipo, su culpabilidad apunta al hecho, ya irreversible, de que ni el padre empírico, ni ninguna otra figura sustituta, están nunca a la altura de ese padre imaginario (idéntico a sí mismo) que podría garantizar la eficacia de la ley simbólica. La ley ha entrado en crisis y el neurótico se queja justamente de eso: su anhelo es de esa ley simbólica que supuestamente funcionaría sin fallas.

La crisis de la ley simbólica ha sido conceptualizada, desde el psicoanálisis contemporáneo, en tanto que la “crisis de investidura” característica de finales del siglo XIX (Santner, 1996). Pero los resquicios de esta ley en crisis no cesan de percibirse por doquier. Por un lado, la autoridad simbólica se ha ido progresivamente minando desde dentro al tiempo que la ley se ha ido poco a poco conceptualizando, en términos políticos, en tanto que constitutivamente excepcional. Por otro, mientras que en la familia burguesa tradicional, la figura del padre funcionaba dentro de un marco social que amparaba su autoridad, la descomposición de las estructuras sociales burguesas ha traído consigo la comprobación de que tal autoridad está siempre lastrada por un lado obscuro, de goce. De ahí –como vimos anteriormente– la llamada de la histórica, su constante impasse entre la crítica y la afirmación de la figura del amo.

Pero es importante llamar la atención sobre algo que habitualmente pasa desapercibido entre el psicoanálisis contemporáneo: el que Lacan enuncia cuatro discursos (y la relación dialéctica que se da entre ellos) en un solo seminario: el *Seminario XVII*, de manera que el tercero de ellos, el discurso de la universidad, se establece (conceptual

e históricamente) en una relación dialéctica con los otros tres. En este discurso la posición de agente está ocupada por la acumulación de saber (S_2) acumulado, coleccionado y dispuesto para la transmisión:

$$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

En Lacan, la crisis de investidura característica de finales del siglo XIX no se puede desvincular, como ya se mostró más arriba, del discurso de la histérica que lo acompaña. Hasta aquí las interpretaciones habituales. Pero lo crucial de este seminario, a mi juicio, es que en él Lacan también nos muestra que no hay forma de desvincular el discurso del amo o estructura simbólica del lenguaje (así como su concomitante y continua crítica/reafirmación ejercida por la histeria) del discurso de la universidad o capitalismo. Y esta vinculación se pone de manifiesto de varias formas, todas conectadas entre sí.

El discurso de la universidad o capitalismo es, en primer lugar, una formación discursiva que disloca y hace entrar en crisis al discurso del amo o investidura simbólica propios de la sociedad burguesa tradicional. En segundo lugar, y de forma simultánea, Lacan argumenta que el discurso de la universidad consiste en un vínculo social que, para funcionar con eficacia, depende constitutivamente de la ficción del sujeto burgués autónomo e individualista. Es decir, el complejo de Edipo es el resultado histórico de un proceso por el cual el sujeto se inserta en el orden simbólico por medio de la culpa, pero justa (y paradójicamente) en el momento en el que este orden simbólico ha entrado en crisis por la permanente dislocación operada por el discurso (superyoico) de la acumulación capitalista. Se trata de un dualismo dialéctico por el que el moderno sujeto burgués se constituye de forma individualista, pero a costa de perder la identificación completa con el orden simbólico, es decir, a costa de subjetivarse por medio de una ley que está, ya de forma irremediable, en una continua crisis de investidura (o de legitimidad). La crisis de legitimidad (o declive de la metáfora paterna) implica, para volver a los términos arriba empleados, que el padre muerto de *Tótem y tabú*, es decir, esa estructura legal y discursiva que, en tanto que muerta, impone la prohibición del goce, carece de la eficacia simbólica para seguir prohibiendo.

Slavoj Zizek apunta varias de las paradójicas (y fetichistas) consecuencias de esta dialéctica por la que la eficacia de

la ley simbólica declina críticamente en el mundo contemporáneo (Zizek, 1999). En primer lugar, el sujeto contemporáneo se encuentra con que ya no hay una autoridad que prohíba el acceso al goce (Dios, obviamente, fue la mayor prohibición, y Dios ha muerto), y lo que surge en su lugar son formas de representación en las que prima la armonía cósmica o un anhelo de regreso a una naturaleza supuestamente ajena al hombre, libre de su intrusión. Es decir, el sujeto contemporáneo intenta evadir la falta de eficacia simbólica de la ley mediante representaciones imaginarias de un más allá de la ley. Zizek también percibe, por seguir con su diagnóstico, y lo siguiente se da principalmente en las concepciones religiosas contemporáneas, cómo la ficción simbólica por la cual se determinaba tradicionalmente la eficacia preformativa de los actos retrocede cediendo el paso a formas New Age y gnósticas de lo religioso. Si el Cristianismo tradicional asumía la resurrección de Cristo como la marca última de la fe en Dios y de la posibilidad de una instauración en la tierra de una comunidad de creyentes, las formas contemporáneas de lo religioso abandonan ese aspecto de la trascendencia (aunque sea una ficción) para entregarse al individualismo del crecimiento autónomo del alma o del espíritu. En tercer lugar, el declive de la eficacia del orden simbólico se revela en la sobreabundancia compensatoria de comités de expertos que deciden sobre la tecnología y la ciencia (biogenética, medicina, etc.) en relación con cuestiones sobre la vida y la muerte. Parece como si la proliferación de comités se impusiera frenéticamente como un freno ante la inminente realidad de que la estructura legal ha perdido su anclaje, o está siempre a la zaga, con respecto a las posibilidades reales de la ciencia y la tecnología (Miller, 2005). Así, el trabajo de los comités de expertos se sustenta por un círculo vicioso por el que la legalidad se encuentra atrapada entre la apelación al desarrollo científico y sus fluctuantes definiciones de la vida y la muerte como legitimación última de las decisiones, por un lado, y el recurso a criterios éticos no científicos, también aleatorios, como límite a la investigación científica (Agamben, 1998). Estos últimos, los comités, se autoafirman como pequeños legisladores, reinventando las leyes y creando normas ad hoc por las que se suplanta la falta o quiebra constitutiva de la ley. Y el Edipo contemporáneo, ahora con un complejo muy mal resuelto, ha perdido su lugar simbólico (de la culpa) y no le queda más remedio que delegar su responsabilidad en ellos. En cuarto lugar (y ya vimos que esta idea aparece en el *Seminario XVII* de Lacan), la histeria clama por una

autoridad paterna que esté a la altura de su posición simbólica en el mismo instante en que critica y humilla a ese padre que no logra encarnar performativamente la autoridad que se ha encomendado a sí mismo. En lugar de percibir al padre (y a otras figuras similares, habría que añadir, como la del maestro) como un Yo ideal que sostiene la autoridad anhelada, el padre es sentido como un ideal del yo, es decir, como alguien con el que competir de una manera adolescente e imaginaria. Finalmente, en quinto lugar, la autoridad simbólica patriarcal –del Nombre-del-Padre– nunca pudo estar totalmente a la altura del mandato que se le otorgaba, pero previamente a la crisis simbólica sí que aparentaba, en su imperfección, la ficción de un orden que funcionaba sin demasiadas fisuras. Su paulatina desintegración ha ido viniendo de la mano, según Zizek, de la aparición de figuras malévolas con una disposición autoritaria de una índole diferente a la clásica autoridad paterna. Se trata de figuras, como la de Bill Gates, por ejemplo, que sentimos como amistosas, simpáticas incluso, normales, pero que no obstante pueden tornarse en un momento dado en figuras demoníacas que nos imaginamos controlan nuestras vidas desde la oscuridad. Estas figuras encarnarían otra forma de la suspensión del Yo-ideal en pro del ideal imaginario.

El psicoanálisis emerge, por lo tanto, en ese instante en que las estructuras que regulaban la vida libidinal de manera efectiva quiebran, en ese momento en que la metáfora paterna que ajustaba las identidades (sexuales, familiares, sociales, políticas) entra en un estado de descomposición –esto es, cuando el Edipo entra en crisis, revelándose como tal, en tanto que estructura discursiva que constitutivamente hace aguas–. En *Autoridad y familia*, Max Horkheimer señalaba de una manera similar que la desintegración gradual de la familia formada en torno a la autoridad paterna podía traer consigo, y concomitantemente a la liberalización de las costumbres y la proliferación de las identidades, el declive del sujeto crítico, sustentado por convicciones éticas surgidas a partir de la oposición a la figura del padre y la autónoma recreación de la propia autoridad en la vida adulta (Horkheimer, 2001). Hoy la figura del narcisista contemporáneo (que crea y recrea sus formas de vida alegremente, sin compromisos) sustituye a la del individuo burgués del siglo XX. Según Zizek, otras posibles sustituciones contemporáneas del individualismo burgués se deslizan hacia prácticas donde lo que prima es la modelación artificial y extrema de figuras

de la sujeción (relaciones lesbianas entre ama y esclava, por ejemplo) (Zizek, 1999, 344).

4. NARRATIVA DEL CAPITALISMO SEGÚN ADORNO

En la narrativa de las etapas del desarrollo capitalista construida por Horkheimer (y retomada posteriormente por Zizek), el psicoanálisis emerge en un período de transición y crisis en el seno de la misma matriz, ambivalente y contradictoria, característica del capitalismo. Aquello que en primer lugar permite y garantiza la posibilidad de una autonomía crítica, salvaguarda de ese sujeto de derechos creador y agitador de una espera pública compartida, eso mismo se constituye, en una segunda etapa, como el elemento desestabilizador de la subjetividad, generador de las neurosis (y habría que añadir, en el caso más extremo, de la psicosis), y asimismo desintegrador de la estructura social y política. Theodor W. Adorno compone una narrativa similar en su apropiación dialéctica del psicoanálisis. La modernidad trae consigo, según Adorno, la emergencia de un sujeto que se supone autónomo (suyos son los rasgos de la autodeterminación, la autoconciencia y autoexpresión) para participar en la esfera pública de los intercambios, ahí donde se hacen valer los intereses particulares, los proyectos de felicidad individuales, y donde se supone que los sujetos se hacen cargo de sus responsabilidades políticas (Zamora, 2004, 101-116). El sistema de producción capitalista crea, por lo menos en una etapa inicial (que Adorno denomina "capitalismo liberal"), las condiciones para que la estructura social burguesa venga de la mano de un plano político de libertades y obligaciones que avalan que la propiedad y los intercambios económicos no se encuentren con obstáculos. Con ello se rompen las tradicionales adscripciones de roles (religiosos, sexuales, familiares, etc.) y se entra en la abstracción del sujeto transcendental (en filosofía) y del sujeto de derechos, teóricamente universales (en las constituciones). Se trata del sujeto abstracto de derechos, participe del contrato social (del estado) y cuyo fundamento último reside en la propiedad. Ahora bien, una segunda etapa del desarrollo capitalista (que Adorno califica de "capitalismo monopolista") es incapaz de controlar esa ambivalencia que le es inherente, y entra en una etapa ulterior en la cual la centralidad de la autonomía del individuo pierde terreno y se va consolidando en su lugar un poder económico formado por grupos de poder –empresariales y estatales, políticos y

militares– que no deja espacio a la iniciativa, responsabilidad y creatividad de los individuos, rasgos del anterior período liberal, porque está al servicio de la monopolización del capital y la administración y burocratización de la vida.

¿Cuáles son –según Adorno– los efectos sobre la subjetividad de esta transformación en el desarrollo capitalista? Si en el período liberal el individuo burgués se socializaba edípicamente mediante la subjetivación de la autoridad paterna (y su concomitante oposición a esta misma autoridad), en el período monopolista la subjetivación edípica entra en crisis porque esa autoridad, la del padre autónomo, libre y emprendedor, declina progresivamente ante el avance de la acumulación desubjetivada y desubjetizante del capital (Adorno y Horkheimer, 1994). Si en el período liberal el sujeto se constituye en oposición y distancia frente a lo social, en el período monopolista el sujeto se diluye en pro de la creciente administración, burocratización y anonimato de la vida (Zamora, 2004, 108). Si el individuo burgués tenía un yo fuerte, tendente a la autoafirmación y crítica, el individuo post-edípico posee más bien un yo débil, incapaz de generar sus propios valores y, en ausencia de figuras paternas concretas, proclive a la mera identificación imaginaria consigo mismo (narcisismo) o con figuras paternas fuertes, pero autoritarias:

La debilidad del yo hoy, que no es simplemente patológica, sino en la que el mecanismo psíquico registra la impotencia real del individuo frente al aparato socializador, estaría expuesta a una dosis insoportable de agravio narcisista, si no se buscara una compensación a través de la identificación con el poder y la grandeza del colectivo¹.

El yo débil, en Adorno, es el del sujeto burgués, antaño socializado eficazmente mediante el complejo de Edipo, ahora incapaz de ofrecer resistencia frente a la administración de la vida, precariamente adaptado a su entorno, casi al nivel de la mera supervivencia, y conformado sin remedio a los patrones económicos que se le imponen.

5. LA LEY BAJO LOS EFECTOS DEL CAPITALISMO

Los anteriores análisis de Adorno, Horkheimer y Zizek sobre el desarrollo del sistema de producción capitalista y la emergencia del psicoanálisis en un período de crisis tienen

como presupuesto común la idea de que el complejo de Edipo, mecanismo por el cual el sujeto se inserta en lo social, entra en crisis y se desestabiliza por los efectos que el capitalismo ejerce sobre lo simbólico. Según estas interpretaciones, el capitalismo tiene desde sus inicios un carácter ambivalente: el que el sujeto abstracto de derechos surja como individuo autónomo y libre, pero al tiempo que distanciado y desvinculado con respecto a lo social. Ahora bien, esa radical ambivalencia pierde progresivamente el frágil equilibrio que la sustentaba, rompiendo con ello la inestable solidez del sujeto edípico, destruyendo la ficción del orden paternal estructurado, y haciendo entrar la subjetivación en una etapa post-edípica mucho más problemática en cuanto a sus síntomas característicos: el narcisismo a pequeña escala y el autoritarismo en el plano de la política (me refiero en este segundo caso a los estudios de Adorno y Horkheimer).

Una parecida y muy válida interpretación del paulatino proceso de descomposición de cierta forma de autoridad y de idea del sujeto como consecuencia de la gran crisis capitalista de finales del siglo XIX es esbozada por el crítico literario Franco Moretti en su brillante exposición de la dismantelación de la etapa decimonónica del capitalismo liberal y del imperialismo británicos, y su concomitante plasmación literaria en la obra de James Joyce (Moretti, 1983). ¿En qué consiste la expresión de una crisis capitalista en el campo de la literatura? En una vena similar a la de Adorno, pero en este caso bajo la influencia del clásico estudio de Karl Polanyi sobre la "gran transformación" (Polanyi, 1992) la crisis en cuestión es interpretada como el declive del mercado autorregulador propio de la sociedad burguesa. El supuestamente racional funcionamiento del mercado en tanto que ese juego de intercambios que da perfecta cabida a la prosecución de los intereses privados entra, hacia finales del siglo XIX y con una duración que se extiende hasta la Primera Guerra Mundial, en una crisis estructural que lo desestabiliza por completo, en su misma raíz. Puesto que lo que entra en crisis es, en lo fundamental, la ideología del individuo autónomo, en *Ulises* nos encontramos, según Moretti, con un individuos fuera de control, dibujados como si las fuerzas sociales y políticas que los gobiernan se hubiesen escapado de sus manos, como si su identidad individual se hubiese transformado en una corriente de pensamientos ajena a ellos mismos. *Ulises* representa el capitalismo liberal agonizante, el que apenas sustenta a los pequeños burgueses que en él habitan, menos aún cuando viven en la colonia irlandesa.

La escritura de la novela *Ulises* representaría homológicamente, en el contexto de Irlanda y Gran Bretaña –y ésta es la tesis que yo quisiera derivar de esta breve exposición del análisis de Moretti– lo que la emergencia del psicoanálisis significó en la Viena de Freud. Pues esta emergencia tiene su raíz en una crisis derivada de una dialéctica, a la que ya he apuntado con anterioridad, y que ahora voy a exponer escuetamente para ir finalizando este artículo (como hipótesis a desarrollar en un estudio futuro): la que se da entre el discurso de la universidad y el discurso del amo.

Si nos retrotraemos al tercer esquema que aparece en el *Seminario XVII*, el del discurso de la universidad o capitalismo, nos encontramos cara a cara con una explicación de la lógica capitalista en dialéctica con la del discurso del amo. La entrada en vigor del capitalismo como discurso dominante en lo social no destruye por completo el funcionamiento del discurso del amo (Lacan considera que el discurso del amo tiene distintos revestimientos en distintas etapas históricas), sino que lo que hace más bien es entrar en una peculiar dialéctica con él, modificándolo. Y es que lo característico del discurso del amo, aparte de la relación política (de poder) que funda entre el saber inconsciente y el trabajo del esclavo, es que el significante amo S_1 que lo constituye se auto-establece necesariamente gracias a la ficción de que es idéntico a sí mismo. Es decir, como un sujeto mítico sin un resto que lo acompañe. La entrada progresiva en lo social del discurso del capitalismo (y los estudios históricos sobre el tema parten de la idea de la "acumulación originaria" que aparece en el Libro I, tomo III de *El Capital* de Marx) (Marx, 2000) se logra mediante la destrucción de las anteriores estructuras de dominación del discurso del amo tradicional, pero sin que esto conlleve, y paradójicamente, el abandono de la ficción (característica del discurso del amo) de que hay un sujeto idéntico a sí mismo, sin resto. De hecho, el discurso del capitalismo entra en vigor y se mantiene precisamente gracias a la generalización (práctica, pero también política, en un plano constitucional, por ejemplo) de que todos los sujetos son estos sujetos idénticos a sí mismos, sin resto. Es decir, la ficción de que ninguno de ellos está sometido al dominio de otros, y todos son, por decirlo así, dominantes. En esta ficción residiría la ideología del sujeto autónomo, creador de su vida y valores, productor de sí mismo y de su entorno. Se trata de una ideología (o ficción) en el sentido de una práctica constitutiva y esencial al discurso del capitalismo, sin la cual el capitalismo mismo no funciona. Lacan la denomina en varios lugares "yocracia" (Lacan, 1992a, 84).

Ahora bien, lo que está en juego en el capitalismo es, por encima de todo, una subversión social y económica de la posición del goce (o pulsión de muerte) con respecto a la posición que ese goce tomaba en el discurso del amo u orden simbólico al estilo tradicional. En el discurso del amo tradicional, como señalamos anteriormente, la pulsión de muerte aparece como un resto que impide que la estructura discursiva se conciba en términos de una totalidad cerrada, sino más bien como una apertura constante debida a los efectos del significante. Esa apertura proviene de la misma relación político-discursiva por la cual se establece una relación de dominación y reparto de saber. El que está en la posición de subordinación en este discurso está sometido a la orden del amo, acata su función y, al hacerlo, instituye en ese mismo acto al amo como tal. La relación de dominación por la que el trabajo del subordinado pasa a ser aprovechado/disfrutado por el amo está representada a las claras, en la misma estructura, esto es, amo y esclavo saben quién es quién. En términos psicoanalíticos y en referencia al inconsciente, esto equivaldría a la tesis de que la imposición del significante amo o rasgo unario viene de la mano necesariamente de la producción de un goce (masoquismo). El goce es eso que sobra de la inserción del significante, pero que está, por decirlo así, visible en tanto que estructura discursiva o vínculo social de dominación.

Lacan explica muy claramente la naturaleza del goce o plus de goce en los términos de la teoría de la entropía: si alguien baja una distancia de 500 metros con un peso de 80 kilogramos a las espaldas y luego vuelve de nuevo a subir esa misma distancia con el mismo peso, el resultado de ese proceso –en el registro del significante– equivale a cero. El significante no registra el esfuerzo por el que se ha hecho todo un recorrido y se ha subido y bajado un peso. Sin embargo, el sudor de la frente muestra que ahí ha habido un trabajo, un resto que constitutivamente desaparece de la cadena significativa.

Ahora bien, en el sistema de producción capitalista tiene lugar algo bastante peculiar: la transformación de la posición del goce en el discurso. El trabajador no posee los medios de producción y su única propiedad, por decirlo así, es su persona. Cobra por su fuerza de trabajo un salario (lo que, como dice Marx, es algo así como dar un precio a su persona, pero sólo por horas) pero al mismo tiempo y simultáneamente realiza un trabajo, que es generador de valor. Este trabajo extra, generador de valor (Marx sostiene,

y esto es crucial, que el trabajo es fuente de valor y no un valor en sí mismo) es la que engendra la plusvalía, la cual es luego acumulada en forma de capital. Pues bien, cuando esta forma de trabajo se universaliza, lo que ocurre efectivamente, para volver a los términos psicoanalíticos, es que la pulsión de muerte –ese goce que en el discurso del amo siempre quedaba fuera, como un resto, pero que era visualizable en tanto que relación de dominación entre amo y subordinado– empieza ahora a contabilizarse en tanto que creador de un valor que genera capital, dinero revalorizado. El dinero se revaloriza justamente gracias a que ha habido un trabajo escondido, no representado, que ha hecho que el dinero genere milagrosamente más dinero. Y sin embargo, y aquí está la peculiar idiosincrasia y resistencia del capitalismo, en el proceso mismo de revalorización se ocluye no sólo la esencia misma de la pulsión de muerte en tanto que resto, sino también el hecho de que a la base misma del proceso se halla una división de poder (los poseedores de los medios de producción y los que no). En *Televisión* Lacan expresa en términos similares esta oclusión social de la pulsión de muerte: “el objeto causal es aquél cuya exclusión (*coupe*) regulada asume su forma ética en el aburguesamiento que da una dimensión planetaria al destino de lo que se llama en francés, no sin razón, *cadres* (empleados de oficina)” (Lacan, 1992b, 111). Y eso debido justamente al hecho de que el trabajador ha recibido –en la lógica del intercambio o de la circulación– un dinero por su fuerza de trabajo que es siempre inferior al valor que produjo efectivamente mediante su trabajo. En este margen entre valor incrementado y el valor otorgado a la fuerza de trabajo se inscribe y se acumula la plusvalía como el indicio de un algo que, desde el punto de vista del sujeto involucrado, sólo aparece en tanto que pérdida. E indicio es el término justo puesto que, como también señala Lacan, esa revalorización del dinero o acumulación que emerge en lo social en tanto que número nos permite conocer o inferir la existencia del plus de goce del sujeto: “Marx denuncia este proceso como una expoliación. Sólo que lo hace sin darse cuenta de que su secreto está en el mismo saber, como lo está el de la reducción del propio trabajador a no ser nada más que valor. Cuando pasa al piso de encima², el plus de goce ya no es plus de goce, sino que se inscribe simplemente como valor que debe inscribirse o deducirse de la totalidad que se acumula –lo que se acumula de una naturaleza esencialmente transformada. El trabajador no es más que una unidad de valor” (Lacan 1992a, 85).

Si nos atenemos a la exposición de Lacan, al mero hecho de que articulase en un mismo seminario la lógica del discurso de la universidad junto a la del discurso del amo, empezamos entonces a vislumbrar que esta peculiar ocultación, histórica y discursiva, de la pulsión de muerte, se consigue mediante un giro dialéctico, cuyas raíces son históricas. A saber, la constatación de que hay un resto constitutivo al trabajo realizado a las órdenes de un amo –el que en la instauración de una relación de dominación por medio de una relación social vía el significante amo, quede siempre un plus no cuantificable– sólo es posible en la medida en que el trabajo queda en primer término cuantificado y el dinero genera más dinero, revalorizándose. Esta constatación es la que permitió afirmar a Lacan, en efecto, que Marx fue el descubridor del plus de goce (Lacan, 1992a, 85). Lo que descubrió es aquello que aparece en el capitalismo bajo la forma de revalorización del capital, como algo cuantificable, pero que siempre y constitutivamente desaparece en tanto que no es registrado por el significante. Lo que registra el significante es únicamente un saber acumulado y transmitido de unos a otros, puesto en circulación (de ahí que Lacan lo denomine, en efecto, discurso de la universidad).

La progresiva consolidación de la lógica del capital trae consigo la cuantificación del plus de goce, su solidificación en forma de valor, pero también y simultáneamente, el descubrimiento del discurso del amo en tanto que discurso. ¿Por qué? Porque el resto que desaparecía del significante en el discurso del amo tradicional, ahora aparece en tanto que fuente de revalorización, en tanto que dinero revalorizado, aunque, y paradójicamente, no quede registrado por el significante, tampoco en el capitalismo. El porqué de la revalorización del dinero lo halla Marx en ese resto o trabajo que no es registrable por el significante. Su aparición como valor y en tanto que resto implica, por consiguiente, que el S_1 del que mitológicamente se afirmaba que era idéntico a sí mismo, efectivamente no lo es (pues de lo contrario no habría resto). Y es que el capital sólo es posible gracias a ese resto inherente al significante, inherente al discurso del amo, pero no registrable por él.

Partimos de una tesis histórica que dice que sólo en la medida en que finalmente se empieza a contabilizar, por tanto a generar valor, el plus de goce, sólo en ese instante se puede llegar a percibir que hay un resto no cuantificable, inherente al discurso. De nuevo, se llega a percibir ese resto del discurso, aunque el discurso predominante (el de

la universidad) lo ocluye tanto como el discurso del amo tradicional en la medida en que aparece transformado en tanto que revalorización del dinero.

Pero —y aquí encontramos la raíz de por qué el discurso de la universidad y el discurso del amo pueden entrar en crisis— el discurso de la universidad necesita también, y de una forma contradictoria, la creación de la ficción del sujeto idéntico a sí mismo, sin resto. Para funcionar, el capitalismo instaura la ficción ideológica de que todo sujeto es idéntico a sí mismo, autónomo e igual que los demás, creador de su vida. La ficción del sujeto idéntico a sí mismo es, ya lo dijo Lacan, la ficción del discurso del amo. El sistema de producción capitalista destruye el discurso del amo tradicional, sus formas tradicionales de dominación, pero al tiempo instaura para su eficaz funcionamiento una nueva ficción del discurso del amo: el discurso del amo contemporáneo.

El discurso de la universidad tiene una doble faz: por un lado, crea la ficción o ideología del sujeto idéntico a sí mismo y autónomo (el sujeto del liberalismo, de los intercambios de mercancías, y aquí por supuesto se incluye asimismo a aquél que sólo puede vender su propia fuerza de trabajo) y, por otro, establece las condiciones para que la producción de un trabajo o plus de goce o pulsión de muerte pase a ser acumulado en tanto que revalorización del capital. Esta segunda faz es el campo que tradicionalmente (o en términos marxistas) se llama de la producción, la primera consiste en la circulación o el intercambio.

Parece que la estructura dialéctica que se da entre el discurso de la universidad y el discurso del amo empieza a emerger levemente: en el momento histórico en que se posibilita que el plus de goce deje de visualizarse en términos políticos y se empiece a contabilizar como fuente de valor, en ese mismo instante también se van dando las condiciones históricas para que todos los sujetos se conciban a sí mismos y a los demás como idénticos a sí mismos. O en los términos de Lacan: el descubrimiento del plus de goce se alcanza en la medida en que, gracias al capitalismo, se instaura un discurso del amo, no tradicional, sino contemporáneo. Pero si se descubre gracias al capitalismo el plus de goce, aquello que en discurso del amo tradicional siempre quedaba como un resto, eso significa que el capital es el motor principal de la desmito-

logización del significante amo. Lo que no equivale, como acabamos de ver, a la desaparición del significante amo, sino a su metamorfosis.

Y si ahora finalmente volvemos a la narrativa que hemos ido elaborando de las fases del capitalismo, podemos observar con nuestro vocabulario que lo que entra en crisis a finales del siglo XIX es precisamente la idea de este sujeto idéntico a sí mismo, autónomo, productor de sí mismo, pero creado en tanto que ficción por el capitalismo mismo. Entra en crisis la esfera de la circulación e intercambio de mercancías, revelándose en tanto que ficción constitutiva, aunque necesaria, al capitalismo. Lo que el psicoanálisis descubre, gracias a la histeria, pero también (y principalmente) gracias a los efectos del capitalismo, es que el sistema que da pie a la creencia en el individuo propietario, sujeto libre para vender y comprar mercancías (incluida, por supuesto, la mercancía fuerza de trabajo si se la compra a un proletario), tiene un lado constitutivo pero irrepresentable, que desestabiliza y subvierte el sistema desde dentro, aunque se alimente de él: el de la pulsión de muerte. Es el resto que no queda representado, pero que pasa a ser parte del sistema de la acumulación, y el que hace girar y mantener el sistema en su totalidad. En unos términos más marxistas, que ahora tomo parcialmente de Franco Moretti: en un momento de quiebra del sistema de producción capitalista se rompe principalmente la ideología constitutiva del capitalismo por la cual el sujeto liberal se autoafirma como instancia central del intercambio de las mercancías. Lo que surge entonces (y el psicoanálisis se hace cargo de algo de esto, a nivel individual) es el resto no representado que está a la base de, y mueve, el sistema.

¿Cuándo, para volver a la pregunta inicial, descubre Freud el complejo de Edipo? El complejo de Edipo deja de ser un mito y se convierte en un discurso en aquel momento en que el mito del sujeto idéntico a sí mismo se muestra como tal, como ficción. Y esto sólo ocurre, históricamente, en el instante en que la ficción es puesta de manifiesto como tal por la dialéctica (en crisis) entre el discurso del capitalismo y el discurso del amo. El capitalismo instaura la ficción del discurso del amo, pero en tanto que en relación dialéctica con la lógica de la acumulación, cuyo movimiento tiende a arrasar con todos los amos en su continua busca de revaloración —nutriéndose de la pulsión de muerte.

NOTAS

- 1 Adorno citado en: (Zamora, 2004, 109).
- 2 Lacan se refiere al objeto *a* en los esquemas arriba reproducidos. En el discurso del amo se sitúa abajo a la derecha, en el discurso de la universidad se sitúa arriba a la derecha.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1990): *Dialéctica negativa*, trad. de José María Ripalda, Madrid, Taurus.
- Adorno, Theodor W. y Horkheimer, M. (1994): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta.
- Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos.
- Freud, Sigmund (1997): *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, Tomo 2, trad. de Luis López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.
- (2001a): *Tótem y tabú*, en *Obras Completas*, Tomo 5, trad. de Luis López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.
 - (2001b): *Más allá del principio de placer*, en *Obras Completas*, Tomo 7, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.
 - (2003): *Moisés y la religión mo-
noteísta: Tres ensayos*, en *Obras
Completas*, Tomo 9, trad. de Luis
López-Ballesteros, Madrid, Biblio-
teca Nueva.
- Hegel, G. W. F. (1966): *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, Madrid, México, Buenos Aires, FCE.
- Horkheimer, Max (2001): *Autoridad y familia*, trad. de Román G. Cuartango, Madrid, Paidós.
- Lacan, Jacques (1988): *Seminario VII: La ética del psicoanálisis, 1959-1960*, trad. de Diana S. Rabinovich, Buenos Aires, Barcelona, Paidós.
- (1992a): *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, trad. de Enric Berenguer y Miquel Bassols, Buenos Aires, Barcelona, Paidós.
 - (1992b): *Television. A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, Nueva York, Norton & Company.
- Marx, Karl (2000): *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, trad. de Vicente Romano García, Madrid, Akal.
- Miller, Jacques-Alain (2005): *El otro que no existe y sus comités de ética*, Madrid, Paidós.
- Moretti, Franco (1983): *Signs Taken for Wonders. On the Sociology of Literary Forms*, Londres, Nueva York, Verso.
- Polanyi, Karl (1992): *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, FCE.
- Santner, Eric (1996): *My Own Private Germany*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Zamora, José Antonio (2004): *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta.
- Zizek, Slavoj (1996): *The Indivisible Remainder*, Londres, Nueva York, Verso.
- (1999): *The Ticklish Subject. The absent Center of political ontology*, Londres, Nueva York, Verso.
- Zupancic, Alenka (2000): *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, Londres, Nueva York, Verso.

Recibido: 30 de noviembre de 2006

Aceptado: 15 de diciembre de 2006